Globethics Repository



城市基督教的合法性建構: 以北京教會為例 [Constructing the Legitimacy of Urban Christianity in Contemporary China: Case Study of Beijing Church]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	YUAN, Hao
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-03 08:06:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166553

© Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture
Ching Feng, n.s., 13 (2014) 59–79

Constructing the Legitimacy of Urban Christianity in Contemporary China: Case Study of Beijing Church
城市基督教的合法性建構：以北京教會為例

YUAN HAO
袁浩

Abstract

By using the most updated data obtained from years of fieldwork, this paper attempts to examine the legitimacy of contemporary Beijing Christianity through case studies of Beijing Shouwang Church, Antioch Church and Mount of Olives Church. This paper argues that there are multiple approaches in constructing the legitimacy of churches, and the choice of approaches is determined by the social-cultural context of individual church.

Key words: Beijing, house church, legitimacy

YUAN Hao 袁浩 is postdoctoral fellow of the Divinity School of Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong.

是項研究獲鄧普頓基金會(Templeton Foundation)與普度大學中國宗教與社會研究中心支持，並獲香港中文大學邢福增教授及劉紹麟博士的指導與評論，特此致謝。

本文以北京守望教會、安提阿教會與橄欖山教會為研究個案，使用法律合法性、行政合法性及信仰合法性的分析框架，探討北京不同類型教會的合法性建構。本研究發現：不同類型教會（新型家庭教會、溫州人教會與農民工教會）在建構教會合法性過程中存在不同的路徑。這種差異，是由教會身處的社會政治處境所決定。

關鍵字：北京、家庭教會、合法性

一、合法性問題的提出

楊鳳崗將國家與宗教的關係分為四種類型：宗教多元制度、宗教一元壟斷制度、宗教寡頭壟斷制度與禁止宗教的制度。實行宗教多元制度的國家，大致可維持宗教與宗教、宗教與社會政治之間的良性互動；[1] 宗教的合法性不構成一個問題。其他三類宗教管理制度，或多或少禁止某些宗教，於是產生宗教的合法性問題。1949 年後，中國的宗教管理制度屬於宗教寡頭制度，即國家承認一部分宗教團體的合法地位，除此之外都不合法。可以說，1949 年後宗教在中國的合法性問題就已存在。

宗教團體的合法性，之所以成為當代中國社會的一個公共議題，與改革開放以來中國公民社會的興起及宗教復興存在直接聯繫。國家權力相繼從經濟與社會領域撤退，民間社會獲得更大的發展空間，公民社會開始浮現。在一個相當開放的社會之中，宗教群體也漸漸呈現出公共性，宗教社群的公民意識漸趨覺醒。公民社會的興起，為宗教復興提供結構性條件。[2] 與世俗化理論的預測相

[1] Yang Fenggang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule* (New York: Oxford University Press, 2011), 163–165.

[2] 楊江華：〈改革開放以來中國基督教興起的結構制度分析〉（博士論文，中國人民大學，2010），129–133。

反，中國推行「強制性世俗化」(forced secularization)，[3] 宗教不但沒有消亡，反而出現極大發展。[4] 宗教在當代中國的復興，尤其是建制教會之外的宗教復興，對現有宗教管理制度形成挑戰。以基督教為例，城市家庭教會的興起，及其教會的公開化與堂會化，對計劃經濟式的宗教管理制度形成挑戰。[5] 伴隨近幾年城市教會與政府之間的張力與衝突，家庭教會的合法性問題成為一個學界討論的公共議題。[6]

關於中國基督教的合法性，此前研究主要集中討論政教關係，以及法律維度的合法性。而處於灰色宗教市場的家庭教會，其神學宗派、教會與社會的關係也是不容忽視的領域。有學者以合法性的分析框架探討二十世紀以來西北地方基督教的政治合法性與信仰合法性之互動。[7] 需注意的是，是項研究有待進一步深化。第一，該研究對象僅限於建制教會，對建制外的家庭教會之合法性研究尚待進一步拓展。第二，該研究將地方基督教置於中國二十世紀上半葉政治社會與文化處境之中，然而對當代中國社會政治與基督教的關係少有涉及。本文將非建制的北京家庭教會，置於二十世紀八九十年代以來的社會政治與文化處境中，考察這個群體對不同緯度合法性的理解與尋求。本文將從合法性概念出發，探討北京三個教會個案——守望教會、安提阿教會與橄欖山教會如何建構合法性。

---

[3] Christopher Marsh, *Religion and State in Russia and China: Suppression, Survival and Revival* (New York: Continuum, 2011), 1–3.

[4] 2010 年中國社會科學院的調查資料，以及 2011 年普度大學與零點公司的調查，都顯示當代中國宗教呈現極大復興，尤其是佛教與基督教的發展。

[5] 邢福增：〈從守望教會戶外崇拜事件看中國政教關係的糾結與出路〉，《杏花》總 18 (2011): 24–28。

[6] 最近幾年，海內外學者開始對家庭教會等非建制宗教現象進行研究，並舉辦學術會議及研討會。如于建嶸自 2007 年起對全國家庭教會進行調研，並於國內多間大學舉辦關於家庭教會的公開講座；2008 年，官方背景的學術機構、學者及基督教人士在北京舉辦關於家庭教會的研討會；而 2011 年守望戶外崇拜事件之後，家庭教會的合法化議題進一步成為學界的討論議題。

[7] 黃劍波：〈合法性問題與地方基督教的生成〉，《西學與國學》3 (2012): 43–64。

二、多元的合法性

英文「合法性」(legitimacy)一字來自拉丁文 *legitimare*，其內涵是「法律許可的」，或「宣稱是合法的」。合法性內涵有狹義與廣義之分，狹義合法性被用於討論國家統治的類型，或政治秩序。[8] 合法性在更為廣泛的含義上是合理性或公正性(rightfulness)，即某一事物在政治、社會、文化等領域被接納的程度。有學者對組織合法性進行研究，將其分為四類：社會合法性、行政合法性、政治合法性與法律合法性，[9] 並用這組概念來分析一般性社會組織。作為宗教組織，除具有社會性與政治性的面向，尚有宗教性的面向。故此，對家庭教會合法性的研究，筆者使用法律合法性、行政合法性與信仰合法性三個概念。

筆者並不打算研究概念本身，而是將其視為探討宗教、政治與社會現象的分析工具。簡單界定概念如下：第一，信仰合法性有兩個維度：一是宗教組織自身的教義系統是否合乎該宗教的經典與傳統；二是宗教組織根據其教義的規定來建設教會的制度與模式，即宗教組織內部的建造。第二，行政合法性，其基礎是官僚體制的程序和慣例，其獲得形式大致有機構文書、領導人的同意、機構的符號和儀式等。第三，作為整合核心的是法律合法性，即符合國家憲法、法律的規範。[10] 包括宗教組織在內的社會組織，在其產生及實際運作的過程中，未必同時具有上述三個維度的合法性，會在一個或者幾個合法性的維度上運行。當組織自身或者所在的政治、社會與文化處境變遷時，組織會主動尋求與建構急需的合法性。不同類型的宗教組織，其建構合法性的路徑亦會存在差異。

---

[8] 參閱尤爾根．哈貝馬斯(Jürgen Habermas)：《合法性危機》(*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*)，劉北成、曹衛東譯（上海：人民，2000）；馬克斯．韋伯（Max Weber）：《經濟與歷史——支配的類型》，康樂等譯（桂林：廣西師範大學出版社，2010）。

[9] 高丙中：〈社會團體的合法性問題〉，《中國社會科學》2 (2000): 100–109。

[10] 同上，104–106。

在此有必要解釋增加信仰合法性的維度。對宗教組織及信徒自身而言，信仰合法性是該組織生存與發展的關鍵，宗教組織往往以信仰合法性奉為圭臬，信仰合法性影響甚至制約該組織對其他方面合法性的認識。比如趙文詞(Richard Madsen)筆下的北方某天主教村，村民的宗教身分並非尋找而來，而是「天賦」——生下來即是天主教徒。信徒認為生活在「神的世界」(the world of God)就足夠，公民意識薄弱，較難對外在的世界開放。[11] 天主教地下教會基於自身傳統的信仰合法性，其實是對第二次梵蒂岡大公會議精神有所抗拒，這種信仰合法性使教會認為不需要追求法律的、社會與政治的合法性。

三、北京基督教個案介紹

1. 教會分類

1.1. 中國基督教的分化

1979 年，國家開始糾正極左宗教政策。宗教管理部門及三自愛國組織得以恢復，城市三自教堂相繼復堂，農村地區亦相繼建立三自系統的聚會點。對此，文革期間及文革結束之後的幾年內，堅持家庭聚會的基督徒，一部分選擇參與三自教會的宗教活動；另部分繼續堅持家庭聚會，因歷史及神學之故，並不願意參加建制的三自教會。北京較有名的家庭教會代表是袁相忱及其白塔寺教會。[12]

---

[11] Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley: University of California Press, 1998), 62–63.

[12] 相關討論，見袁梁惠珍自述、白民整理：《行過流淚谷——袁梁惠珍生命見證》（Streamwood, IL：生命，2011），342–388。

1.2. 移民運動與移民教會

進入 1990 年代，隨着中國城市化、經濟市場化，國內人口出現大遷移，鄉村人口轉移城市尋找工作，鄉村基督徒亦被這個人口遷移運動所席捲，開始嚮往城市轉移。因此，移民運動帶來基督教人口的轉移。自 1990 年代開始，北京移民教會形成兩種類型的基督徒群體：溫州人基督徒與農民工基督徒。因為語言、職業以及教育背景之故，這兩類基督徒群體很難融入本地教會，於是選擇建立自己的宗教團體，是為溫州人教會與農民工教會。這兩類教會並非指涉神學意義上的教會，而是一種社會學意義上的身分差異。較之於城市新型家庭教會，溫州人教會與農民工教會都有清晰的邊界；其教會的維持與增長，很大程度上依賴於原初身分的支持；而教會的發展，又很難跨越這個邊界與認同。[13]

移民運動重塑北京基督教的面貌，生成移民教會——溫州人教會與農民工教會。在移民教會生成同時，本地教會亦有新發展。進入 1990 年代，在官方意識形態破產、對外文化交流活躍、改革帶來社會失範與張力的結構性處境中，大學生、知識分子與專業人士等紛紛接受基督信仰，或建立獨立教會，或參與現有教會之中。這類教會被稱為新型城市家庭教會。

進入 1990 年代，筆者發現北京基督教一個有趣的宗教社會現象：因為社會身分差異，不同類型的基督徒群體與教會開始形成，教會發展呈現出多樣性的形態。溫州人教會、農民工教會與新型家庭教會，群體規模都很大，在諸多方面有很大的差異性。而這些教會類型的差別，是一個社會事實。這三類教會亦存在共同的認同，即：自我認同為家庭教會，而不願意加入三自體系之內。

---

[13] 溫州人教會與農民工教會，在最初發展階段都是同質性較強的群體。隨着教會成員在社會上日漸分化，以及北京急速城市化，這兩類教會都開始嘗試推動教會改革，以融入城市。改革的內容之一就是改變教會成員的單一性。

2. 研究個案

2.1. 新型家庭教會：以守望教會為例

新型城市家庭教會。孫毅指出，這類家庭教會主要自上世紀 90 年代起在中國大陸各城市中出現，他們承繼了中國家庭教會的傳統，並主要由年青知識分子構成。[14] 根據 2007 年劉同蘇對北京新型家庭教會的調研，這十年此類教會在北京成為一個規模龐大的信仰群體。[15] 這些教會的特徵有：教會獨立性強，通過正式與非正式管道橫向聯繫比較廣泛；沒有歷史包袱，透明度高。信徒多是城市居民，文化層次較高。教會建制和組織治理以民主化或者長老制為目標；正視政教關係建設，積極主動與政府對話，主張教會在三自教會體系之外進行登記。這類教會自治性與開放性都比較強。

守望教會。在近年迅速發展的新型城市家庭教會中，守望教會極具代表性。早期信徒主要以知識分子為主，如今發展成為一千多人的綜合性教會。守望教會開始於 1993 年，其發展分為四個階段：初創階段（1993–2001），團契倍增階段（2002–2005），堂會轉型及制度建設階段（2005–2010），戶外崇拜階段（2011）。[16] 進入二十一世紀，家庭小組聚會的方式越來越不能滿足宗教生活的需求，因此小組型家庭教會逐漸走向聯合，從而組成堂會。經過五年時間，到 2010 年教會轉型基本結束。教會轉型，從宗教活動場所的角度來講，教會從私人的家庭遷移到公共的民居與寫字樓；從其性質而言，信仰群體逐漸從較為私人化的信仰轉變到具有一定公共性的信仰。[17]

---

[14] 孫毅：〈新型城市家庭教會的主要關切〉，收《中國基督教家庭教會問題研究》，劉澎主編（北京：普世社會科學研究所，2010），273–274。

[15] 劉同蘇：〈北京本地家庭教會報告〉，收同上，447–486。

[16] 袁浩：〈守望教會大事記〉，《基督教中國宗教文化研究社通訊》26–27 (2011 年 11 月): 12。

[17] 楊鳳崗：〈從破題到解題——守望教會事件與中國政教關係芻議〉，同上，1–7；袁浩：〈守望教會大事記〉，12–15。

2.2. 溫州人教會：以安提阿教會為例

溫州有中國「耶路撒冷」之稱。一百多年來，基督教在當地獲得長足發展。[18] 1980 年代戶口政策放鬆之後，溫州人開始從農村遷往城市經商。隨着溫州基督徒在全國形成商貿網路，以溫州人為主、滿足溫州人宗教生活的教會相應建立起來。據統計，在京溫州籍企業經營者多達 30 萬。2007 年成立北京溫州企業商會，現有成員二千多家。[19] 1990 年代開始，溫州基督徒因自身信仰生活的需要，開始在家庭自發組織查經小組與禱告會。溫州教會看到分散在城市中溫州基督徒的需要，就差派同工到不同城市去主持主日聚會、培訓同工與建立教會，溫州人教會因而迅速建立。

溫州人教會的類型特徵。教會成員多是溫州籍。溫州人傳統的社會紐帶深深影響着其思維與行為，即使現在的信仰認同也無法超越他們的地方身分。教會開放性不足，他們依照地緣與商業網絡形成了一個極其龐大的社會網絡。教會治理制度尚待建立，其自治性有待進步。

安提阿教會。安提阿教會是一個教會系統(church network)，有聚會點 40 多個，會眾人數約 2,000。安提阿教會早期會眾皆為溫州人，近年教會往本地化方向轉型，成為一個以溫州人為主體的多元教會。安提阿教會的創立者柳執事來自溫州，是家庭第二代基督徒。1980 年柳執事從溫州來到北京，最初幾年在北京「浙江村」做生意。1993 年開始與幾位有地緣及血緣關係的溫州基督徒組成查經小組，每週固定時間查經。從 1993 年至今，教會大致有三個發展階段：初創階段、眾多聚會點建立階段與教會內部建設階段。安提阿教會 1993 年開始查經小組，之後擴展速度驚人，十年就發展到 40 多個聚會點。教會人數增加的途徑有兩種：一是溫州

---

[18] 袁浩：〈基督教、公民共同體與公民社會——當代北京四類教會研究〉，《道風——基督教文化評論》42 (2015): 187。

[19]〈北京溫州企業商會〉，北京溫州企業商會網站，2015 年 2 月 15 日瀏覽，http://www.world-wz.com/web/guest/2。

基督徒通過家族、親戚、朋友等關係來到教會，這部分會眾在教會發展初期佔絕大多數，而現在慢慢減少。二是在教會附近社區傳福音，這部分會眾在教會發展後期慢慢多起來。如上述所言，傳統的血緣與地緣關係網絡始終貫穿在溫州基督徒的宗教與日常生活之中。整體而言，教會在同工層的推動下，開始朝本地化方向轉型。

2.3. 農民工教會：以橄欖山教會為例

1980 年代之後的 20 年，基督教在中國農村獲得長足發展，尤其河南、安徽與溫州等地，有些家庭教會形成跨省、甚至全國性教會系統。[20] 1990 年代後期中國城市化迅速開展，在這一社會變遷推動下，鄉村人口大量轉向城市尋找工作。受限於現行戶口制度，城市中工作的農民無法獲得公民身分，其身分成為介於農村與城市之間的農民工。在城市化及人口轉移這一浪潮中，農村基督徒也隨之遷往城市，成為農民工基督徒。[21] 楊江華在河南農村基督教研究中提到：

> 筆者調查的 F 縣李村，在 2000 年之前，300 人的村莊大約三分之一的人口信仰基督教。然而從 2000 年開始，村裏中青年陸續外出打工，除了農忙和過年短暫在家停留，一年大部分時間都在外面。該村聚會點現在不足 20 人，基本上都是 60 多〔歲〕以上的老年人。[22]

教會選擇。農民工基督徒遷移到城市，需要相應的宗教生活。然而，進入新的地域與空間，由於文化背景、工作性質以及居住空間所限，農民工基督徒很難融入北京的三自教會與新型家庭教

---

[20] 河南素有「耶穌窩」之稱，而在河南、安徽與溫州形成的大規模教會系統，有唐河團契、方城教會、生命之道教會、阜陽教會及樂清教會等系統；相關討論，可參考 Tony Lambert, *China's Christian Millions* (Oxford: Monarch Books, 1999); David Aikman, *Jesus in Beijing* (Washington, DC: Regnery, 2006), 以及于建嶸：〈為基督教家庭教會脫敏〉（北京大學社會學系演講，2008 年 12 月 11 日）等文獻。

[21] 黃劍波：《都市裏的鄉村教會》（香港：道風書社，2012），47–65。

[22] 楊江華：〈改革開放以來中國基督教興起的結構制度分析〉，57。

會。與此同時，在農村中發展的家庭教會團隊，看到城市農民工基督徒的宗教需要，就差派工人到城市宣教、建立教會。根據黃劍波的研究，農民工教會主要是由原本是基督徒的農民工構成。[23] 北京農民工教會開始於 1990 年代後期。比較有規模的農民工教會，主要是河南、安徽等省份的家庭教會團隊所建立，如中華福音團契（以下簡稱中福）、華人歸主教會，安徽穎上團契等。[24]

橄欖山教會：從農村到城市。橄欖山教會是由眾多聚會點組成的教會系統，會眾主要以農民工為主，目前有二十五個聚會點，參與主日崇拜者大約一千多人。橄欖山教會的興起，與中福向城市轉型存在密切聯繫。[25] 1999 年中福推動城市宣教，其中有兩個基督徒家庭在 1999 年被總會差到北京宣教、建立教會。在教會初創階段（1999–2002），樓牧師夫婦主要在熟人群體中傳福音，傳福音的方式主要是祈禱、分享見證與關懷他們的需要。見證的內容，多是講述上帝如何拯救與保護一個家庭、重建家庭關係；上帝如何醫治病人使病人得康復等。農民工群體在城市社會中是邊緣性群體，經濟收入有限，沒有醫療、教育等社會福利。當遇到疾病患難，尤其是嚴重病患，民工家庭一般是沒有能力去本地醫院的。而樓牧師夫婦看到他們的需要就為他們祈禱。在訪談中，樓牧師這樣說：

> 來北京最初幾年，神跡奇事真是多。為病人的禱告常常蒙垂聽，很多疾病大病得醫治。借着這個，有很多人信主，教會也慢慢建立起來。當信主人數增多的時候，一位本地的姊妹，她得到神的醫治，願意將自己的家奉獻出來作為聚會點，這是第一個聚會點，人數大約十幾個，除了有主日崇

[23] 黃劍波：《都市裏的鄉村教會》，69。

[24] 袁浩：〈聽不見的聲音：關於中國城市民工教會研究——以《都市裏的鄉村教會》為中心〉，《道風——基督教文化評論》39 (2013 年秋): 337–352。1990 年代唐河團契易名為中華福音團契，方城教會易名為中華歸主教會。

[25] 關於教會概況的介紹，選自袁浩：〈基督教、公民共同體與公民社會——當代北京四類教會研究〉，《道風——基督教文化評論》42 (2015 年春): 187。

> 拜，還有禱告會。這是 2001 年。到 2003 夏天 SARS [Severe Acute Respiratory Syndrome]，來教會的人就更多了。[26]

四、北京基督教合法性建構的不同路徑

1. 法律合法性：以守望教會為例

1.1. 傳統家庭教會拒絕登記

1990 年代登記是中國政府管制宗教的重要方式。宗教領域幾項行政法規先後出臺。[27] 依照此類法規，宗教團體與宗教活動場所需要登記，未登記宗教團體與宗教活動場所為非法。地方政府在執行宗教政策中，要求家庭教會在三自體系下登記，1990 年代家庭教會面臨登記的壓力。[28] 1998 年有家庭教會發表一份文件：《中國家庭教會對政府、宗教政策及三自的態度》，闡明家庭教會不登記的原因。認為登記是國家對宗教的控制，而政府的宗教法規、登記條例要求和聖經原則相抵觸，如「三定政策」，因此拒絕登記。[29]

> 定點：只許在登記的宗教活動場所方可進行宗教活動，否則便定為非法宗教活動，但聖經告訴我們無論在何處，只要奉主名聚會，祂就與我們同在（太十八 20）。[30]

---

[26] 筆者對橄欖山教會樓牧師的訪談，北京，2011 年 6 月。

[27] 如 1991 年《宗教社會團體登記管理實施辦法》、《宗教活動場所管理條例》及 1994 年《宗教活動場所登記辦法》。

[28] 趙天恩編：《真理異端真偽辨——透視大陸教會異端問題》（台北：中福，2000），25–34。

[29] 同上，48–50。

[30] 同上。此外，1990 年代家庭教會有影響力的領袖亦反對登記。北京白塔寺教會面對登記壓力，在教會同工會上，袁相忱說：「在這個特殊的時期，家庭教會是唯一正確的道路，其他的都不知路。我們一旦按政府的要求登記，教會就成了人民團體，而不論什麼團體一定要接受黨的領導，一定離不開他們的領導。教會根本不能登記，我們寧可先暫時停止聚會，也不登記。」載《行過流淚谷——袁梁惠珍生命傳記》，381。又如吳維儔在 1997 年 9 月所寫的信中所言：「面對這麼廣

1.2. 申請登記（2005–2007）

如何面對《宗教事務條例》？2004 年 7 月中國國務院頒佈《宗教事務條例》。對此，北京家庭教會有不同觀點。有教會認為，這不過是政府控制家庭教會的新手段，不必申請登記。傳統家庭教會強烈反對向政府登記，認為這是在信仰上妥協。而守望教會同工會對《宗教事務條例》進行分析，並將申請登記事宜提上教會議事日程。教會在 2006 年 7 月向海澱區民族宗教僑務辦公室遞交申請登記材料之前，經過長達 18 個月的多次討論。登記事宜在家庭教會內部頗有爭議，而教會討論登記事宜之過程更是充滿張力。

登記過程。根據守望教會期刊《杏花》的記載，2005 至 2007 年教會申請登記過程如下：

- 2005 年 1 月 22 日：守望教會長老團新年第一次會議決議，一致同意教會向政府申請登記成為具有法人資格的宗教團體，教會隨即開展各項籌備工作；
- 2005 年 4 月 2 日：守望教會在教會同工會層面通過了關於登記的說明——〈我們為什麼要登記〉；
- 2006 年 7 月 21 日：北京守望教會向北京海澱區民族宗教僑務辦公室遞交「基督教北京守望教會籌備及成立申請材料」，海澱區民宗僑辦公室出具〈審批事項申請材料收件憑證〉，及〈行政審批事項受理通知書〉；

泛、多如牛毛，不易領導、管理和控制的家庭教會來說，多年來，黨中央和領導層內部，是非常頭痛的。除了參加「三自」以外，必須另找一個有效的新辦法。現在辦法終於找到了、想出來了。……通過必須向政府有關部門（由黨的統戰部門領導，總抓政府的宗教部門主管，公安部門則密切配合、執行）申請登記這個途徑，也照樣可以把黨領導這個大圈套，套在神僕人與神教會的脖子上。通過登記等這條法律途徑，像通過加入「三自」這條組織途徑一般，照樣可以使專屬於神和基督的聖潔教會，陷入黨領導這個大網羅裏。」載吳維儁：〈登記本質與堅持聚會〉，收入《中國的以巴弗——吳維儁文集》，第 3 卷（Streamwood, IL：生命，2009），133–134。

- 2006 年 8 月 11 日：海澱區民宗僑辦公室出具了〈審查意見〉，以北京守望教會「擬任牧師未經依法登記的市宗教團體認定，沒有與本社團業務活動相適應的專職工作人員」為由，「不同意該申請」，並建議與海澱區基督教三自愛國運動委員會聯繫、接洽；
- 2006 年 10 月 7 日：北京守望教會召開發起人大會，通報了申請結果，並向大會建議就海澱區民宗僑辦公室的審查意見進行行政復議；
- 2006 年 10 月 9 日：北京守望教會向北京市宗教局遞交了〈行政復議申請書〉，就海澱區民宗僑辦公室的審查意見提出申訴；
- 2006 年 12 月 5 日：北京市宗教局向北京守望教會出具了〈行政復議決定書〉，「維持北京市海澱區民族宗教僑務辦公室所作的原具體行政行為」；
- 2007 年 7 月 18 日：北京守望教會向國家宗教事務局遞交〈基督教北京守望教會關於教會登記的意見〉，尚未得到國家宗教局的回復。至此，北京守望教會的申請登記過程告一段落。[31]

1.3. 登記失敗

2006 年 12 月北京宗教事務局向教會出具〈行政復議決定書〉，這意味着教會試圖直接向政府申請登記的努力失敗。雙方分歧在於，政府希望將家庭教會納入三自體制以便於控制。而基於神學、歷史等原因，家庭教會不願意加入三自體制，認為家庭教會自身及教職人員不需三自愛國會來認定。依照《宗教事務條例》及衍生的《宗教活動場所審批和登記辦法》，兩者都沒有把參加愛國宗教組織作為登記的要求與條件。但是依據該條例 3 章 13 條以及 4 章 27 條規定，政府賦予政府認可的愛國宗教團體認定家庭教會申請資格的權

[31] 杏花編輯部：〈北京守望教會申請登記過程大事記〉，《杏花》春季號總 3 (2008): 18。

利。家庭教會若是要登記，必須通過愛國宗教團體向有關部門申請，而且教職人員的身分必須獲得宗教團體的認定。在申請登記的實際運作中，家庭教會必須參加三自組織方可登記。[32] 這體現了政府對三自體系之外教會組織的管制。

守望教會是城市家庭教會第一個申請登記的教會。守望教會對法律合法性的爭取雖然失敗，但仍頗有價值。嘗試登記之舉表達城市家庭教會在權利意識的覺醒，以及身分認同的重新塑造。登記失敗，守望教會並未取得法律上的合法性，與此同時教會強調自身的信仰合法性，以及與法律合法性的調和：

> 基督教會作為信仰的群體，教會是屬神的，教會在這個世界上存在不需要得到任何政權的批准。而教會在這個世界上有自己的自主權。登記並非是要放棄自主權。教會申請登記乃是教會作為一個社會群體，自覺地把自己置於這個社會所有群體共同制定的基本法則之下，是要使教會能夠在這個公民社會中肯定自己置身其中的合法身分。[33]

2. 行政合法性：以安提阿教會為例

行政合法性是一種形式合法性，其基礎是官僚體制的程序和慣例，其獲得形式是多種多樣的，大致有機構文書、領導人的同意、機構的符號和儀式等。作為溫州商人教會的個案，安提阿教會與地方政府互動時，其宗教實踐客觀上是為教會爭取一種行政合法性。

自安提阿教會建立以來，政府曾多次要求進行登記，但教會拒絕登記。未獲法律之合法性的安提阿教會，為了維持與擴大教會的發展空間，便嘗試在其他維度爭取合法性。教會同工將爭取行政合法性實踐在日常生活中。具體如下：

---

[32] 杏花編輯部：〈行政復議書〉，同上，27–29。

[33] 杏花編輯部：〈我們為什麼要登記？〉，《杏花》春季號總 3 (2008): 19–21。

第一，非正式溝通。每年官方節假日或教會節日，如春節、中秋節與耶誕節等，教會同工主動邀請宗教管理部門的幹部一起聚餐聊天。話題較廣泛，從教會公共事務到個人生活等。當政教之間缺少一種制度性、法治性安排，這種非正式的溝通有助於增加「政」與「教」之間的瞭解。政府一方借此更多瞭解教會有關情況，相應就減少政府對教會的偏見，甚至敵意。

第二，適當妥協。政教衝突之中，不同於守望教會，安提阿教會採取適當妥協的策略。2008 年北京奧運會前夕，北京市政府發起一場「基督教聚會點專項清理活動」，要求北京較大規模的家庭教會停止主日聚會，安提阿教會也不例外。當地政府要求教會眾多聚會點停止主日崇拜。教會同工認為，信徒持守禮拜是基督教教義規定使然，無法妥協。不過，安提阿教會對政府的要求並沒有採取全然抵制，而是理性溝通，解釋進行主日崇拜是基督徒基本權利，進而教會做出象徵性退讓。比如，將規模小、人數少的聚會點暫時合併，進行聯合崇拜；將某些聚會點主日崇拜改至週六或者週三。而且，教會同工向政府釋放善意——希望奧運會可以順利舉辦，稱願意為奧運會的安全祈禱。此後政府沒有採取更為激進的政策。

而參與洛桑福音大會一事，則推動中國家庭教會與政府產生新一輪衝突。2010 年 10 月中國家庭教會同工受邀參加洛桑會議，部分教會領袖計劃從北京國際機場出發，赴開普敦參加會議。然而，這些教會領袖在機場先後被政府部門攔截。有些教會領袖提前接到政府警告——不允許參與海外基督教會議，因此知道無法出境。但他們為捍衛公民出境的權利，仍然堅持到機場。安提阿教會有同工被邀請參與洛桑會議，在得知其他教會領袖在機場被攔截，就主動放棄到機場出境。安提阿教會在處理衝突時的退讓，讓當地政府部門感到「很有面子」。因此，政教雙方之間建立了比較微妙的、心照不宣的平衡。

第三，反抗與討價還價。該教會系統在發展初期，由於建立眾多教會或聚會點而遭遇政府干涉。當地政府要求取消某些聚會點，要求停止宗教活動。對此，教會同工主動找政府負責人溝通，力所能及減小、減緩這些壓力。作為弱勢群體的教會，如何面對政府？在訪談中，教會同工如此說：

> 你看我們溫州商人，來北京這麼多年了，建立那麼多公司、企業，向政府繳納了那麼多稅收，又解決好多人就業。溫州人真是為北京發展做出了很大的貢獻。可是，我們就僅僅是聚會，也沒有什麼其他的，你們還〔不〕允許？[34]

經多次溝通，教會同工成功說服地方政府不再取消聚會點。看得出，在這起政教衝突中，教會一方以商人特有的智慧，以教會的社會合法性來爭取行政合法性——政府負責人的默許。

建堂成功。在安提阿教會發展過程中，有一事件需要特別提到——教會建堂。安提阿教會的建堂過程及結果，與守望教會建堂呈現兩種模式。基於教會發展需要，安提阿教會同工計劃購買寫字樓單位，作為教會總會。對家庭教會而言，自身並不是合法的法人團體，因此無法以法人團體身分購買房產。整體而言，城市家庭教會主要以租賃民居或寫字樓單位來進行宗教活動。規模較大的家庭教會若是購買固定房產，需要以個人名義購房，以這種方式購置房產面臨政府重重阻力。然而，安提阿教會卻成功建堂。2010 年下半年安提阿教會在城市南部購買寫字樓一個單位，面積大約 400 平方米，是為安提阿教會北堂。在教會建堂前後，同工低調的、主動的與地方政府溝通，終於取得他們的許可。地方政府的宗教部門、公安部門等都參與 12 月教會舉行的獻堂典禮。從教會團體、神職人員到建堂，安提阿教會都沒有取得法律上的合法性，然而教會卻成功爭取到足夠的行政合法性。

3. 信仰合法性：以橄欖山教會為例

3.1. 從宗教黑市到灰市

橄欖山教會是中福北京牧區下屬的一間教會。對橄欖山教會信仰傳統的理解，無法脫離 1990 年代中福的處境。1990 年代中福被河南地方政府視為基督教中的「異端」、「邪教」，長期受地方政府打

[34] 筆者訪談北京安提阿教會柳執事，北京，2011 年 3 月。

壓，[35] 中福處於宗教市場中的黑市，在農村地區的發展空間受到很大限制。章牧師談及中福向城市轉型，他認為農村教會的政治與經濟處境，決定教會必須向城市轉型：

> 農村經濟貧窮，政府對教會打壓得厲害，教會在農村實在沒有出路，都活不下去了。中華福音團契轉型到城市，教會很快在北京成立、紮根。教會在城市的公共空間，其享受的自由度遠比農村地區大。[36]

在城市發展的中福，享有更大的生存與發展空間。首先，中福北京地區的教會，多數位於城鄉結合部或城中村，而這些地區是政府管制較為寬鬆的地區。其次，城市教會類型較為多元，有知識分子教會、溫州人教會及三自教會等。地方政府實行分類控制的策略，而知識分子教會往往成為政府重點關注的群體，以農民工基督徒群體為主的中福並非政府優先關注的對象。在此情況下，中福在城市地區成功由宗教黑市轉入宗教灰市。用章牧師的說法，就是：「我們已經很滿足，這些空間不要太自由，太自由了我們抵擋不住。這樣就很好，我們可很好的建設教會。」[37]

3.2. 靈恩色彩的信仰表達

1980 年代以來中福發展與海外宣教士有較密切的聯繫，其神學教導、同工培訓、大型聚會及信仰資料等方面受海外宣教機構及宣教士資助。1980 年代香港包德寧(Dennis Balcombe)牧師與河南教會建立聯繫，將靈恩信仰帶入河南家庭教會，並進而促使中福的信仰

---

[35] 邪教研究課題組：〈中華福音團契的發展狀況以及防治對策〉，《鐵道部鄭州公安管理幹部學院學報》3 (1999): 41–48；劉國建：〈中華福音團契活動的新特點〉，《鐵道警官專科學校學報》1 (2009): 79–82。在兩篇文章中，中華福音團契被視為邪教。

[36] 筆者訪談中華福音團契章牧師，北京，2011 年 3 月。

[37] 同上。

模式發生改變。有學者在研究中講述一位農村傳道人接受靈恩信息的經歷：

> 我知道聖靈充滿是聖經的道理，也是教會的需要，我本人也非常羡慕，但對真正的聖靈充滿卻一無所知。一年之後，我在一個山溝裏迫切禱告，不知不覺中被聖靈充滿，口裏也說出方言來……借着聖靈之火的點燃，教會工作如火如荼的展開，教會內沉悶的空氣得以改變，不愛禱告的變為徹夜流淚的禱告，每個人都在操練發揮自己的恩賜，醫治趕鬼，先知講道等爭先恐後的侍奉。[38]

以治病、趕鬼及方言為特徵的靈恩信仰帶進中福，而從中福發展而來的橄欖山教會亦受靈恩神學的影響。

3.3. 尋求信仰合法性

信仰合法性有兩個維度：一是宗教團體的教義系統要合乎該宗教的經典與傳統；二是宗教組織根據其教義規定來建設教會的制度與模式，即宗教團體內部的建造。

橄欖山教會信徒及傳道人多數來自河南農村，其信仰呈現較濃厚的靈恩色彩。此外，橄欖山教會還背負沉重歷史包袱——政府對中福「邪教、異端」的汙名化。城市中的橄欖山教會，面對較為理性的城市生活，以及較大的宗教發展空間，這促使橄欖山教會將建造教會與神學放在優先次序。故此，在日常宗教生活中，教會領袖將建構教會信仰的合法性放在首要位置。

第一，神學認同與教會建造方向的改變。橄欖山教會發展初期，主要在城市弱勢階層傳福音，如農民工、下崗工人等。較之於城市新興教會注重學習聖經，橄欖山教會傳福音側重祈禱，尤其是為慕道友的疾病祈禱。以祈禱的方式趕鬼治病，常見於教會發展初期。在 2012 年 8 月的訪談中，當筆者詢問橄欖山教會的神學培

[38] 楊江華：〈改革開放以來中國基督教興起的結構制度分析〉，91。

訓、教會建造等問題，樓牧師認為：「教會神學建設的方向是堂會型的福音派信仰。教會這幾年致力於改變教會現狀——信徒不能只做主日基督徒，需要做團契小組基督徒。」[39] 此前橄欖山教會的信仰活動甚是單一，僅僅維持主日崇拜與禱告會。信徒對信仰的理解，信仰生活就是參與主日崇拜。進入城市發展之後，橄欖山教會開始改變發展模式，學習建設小組團契，以及注重神學教導。該教會參與主日崇拜人數超過 200 人，幾年前大多數信徒沒有小組、團契，樓牧師、彼得傳道首先培養帶領小組的人選，為此開設門訓組——訓練門徒小組組長。門訓組的內容有查經、分享，主要功能是為聚會點培養負責人。參加門訓組的信徒，對信仰熱心又願意承擔教會事工。此外，橄欖山教會還參與中福神學院的神學培訓，教會二十多個聚會點的傳道，有相當部分是該神學院畢業生。有神學教育背景的年青傳道，與老一輩傳道人相比，是較為理性的一個群體，相應靈恩色彩淡化很多。

第二，擺脫「邪教、異端」的歷史包袱。橄欖山教會同工積極向地方政府釋放善意，認為農民工教會可以在農民工群體中扮演和平締造者的角色：「民工教會非常有益於社會秩序的穩定，可以讓民工群體成為積極的、和平的力量，不會危害社會秩序。」此外，橄欖山教會樓牧師還積極參與北京教牧聯禱會。北京教牧聯禱會成立於 2007 年，是一個跨教會的鬆散團契，大約有四十多間家庭教會參與。每次聯禱會都有一個分享主題，由一位牧師主持，牧者圍繞主題分享，之後一起禱告。北京教牧聯禱會是一個很好的交流平臺，有助於家庭教會之間互相瞭解，獲得其他家庭教會的理解與支持。透過聯禱會，橄欖山教會與其他教會建立聯繫，獲得其他城市教會的接納。

[39] 筆者訪談橄欖山教會樓牧師，北京，2012 年 8 月。

五、總結

同屬家庭教會的守望教會、安提阿教會與橄欖山教會，都未取得法律意義上的合法身分。第一，為了建立與維繫教會的身分，它們尋求建構不同內涵的合法性。守望教會通過申請登記的方式，嘗試尋求法律合法性，這是城市家庭教會第一次主動與政府溝通對話、尋求登記。安提阿教會在日常及重大宗教活動中，嘗試尋求行政合法性，以維持教會的正常運作。而橄欖山教會透過建造教會及神學，積極與政府及其他教會溝通，以尋求信仰的合法性。

第二，使用合法性這個研究框架探討教會合法性，並不是說每個教會僅尋求單一維度的合法性而排斥其他維度合法性，而是說每個教會尋求合法性，較之於其他類型教會有其側重或特別之處。比如，守望教會作為新型城市家庭教會，走在其他教會前面構建教會的合法性；同時守望教會繼承家庭教會某些神學傳統，又積極教導和傳播加爾文神學，以建構信仰合法性；積極參與社會福利事業以獲取社會合法性。正如宋軍牧師在〈水到渠成〉一文中提出不着急推動家庭教會在法律上的合法化，更重要的是尋求道義上的合法性：

> 在這一過程中，家庭教會的當務之急除了練好內功之外，就是集中精力竭力行善、付出愛心行動，使我們街坊鄰居社會各界人士真正認識到基督徒對他們的關愛，從而在百姓心目中贏得道義上的合法性。果能如此，則法律意義上的合法性將會是水到渠成的事。[40]

對於登記取得法律合法性，安提阿教會與橄欖山教會在實踐中雖未曾嘗試登記，但這兩間教會都有共同的立場：教會可直接向

[40] 宋軍：〈水到渠成〉，《基督教中國宗教文化研究社通訊》19 (2009 年 5 月): 6。

政府登記，而非在三自體系下登記；在政府部門的登記，是一種備案式登記，而非審查式登記，登記不能損害教會的自主權。

第三，三間教會尋求合法性的內涵之不同，以及尋求方式的差異，與教會群體的構成，以及教會所處的社會經濟處境存在密切關係。守望教會會眾受教育程度較高，公民權利意識較強，因此較之於其他兩類教會，守望教會對法律層面的合法性較關懷。而溫州基督徒，尤其是基督徒老闆，其商業文化特徵很大程度決定這個群體尋求行政合法性為主要特徵。而橄欖山教會主要由農民工組成，因群體特徵及其歷史因素，他們以爭取信仰合法性為主。從這三類教會，可看到北京家庭教會在爭取合法性路徑上的差異。